



L'ontologie révélée de Li Zehou

Vanessa Kopec

► To cite this version:

| Vanessa Kopec. L'ontologie révélée de Li Zehou. 2012. hal-00709212

HAL Id: hal-00709212

<https://hal.science/hal-00709212>

Preprint submitted on 18 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'ontologie révélée de Li Zehou.

Vanessa Kopec

Résumé en français : Li Zehou (1930 -) est l'un des philosophes chinois contemporains les plus importants sur la scène intellectuelle internationale, et aussi l'un des plus singuliers, controversés et créatifs. Il devient réellement philosophe en étudiant Kant, lorsqu'il publie sa *Critique de la philosophie critique* en 1979. C'est dans ses deux dernières œuvres *Ontologie historique*, publiée en 2003, et *Raison pragmatique et culture de l'optimisme*, publiée en 2005, qu'il tisse sa propre théorie philosophique, l'ontologie anthropologico-historique, sous l'influence des philosophies chinoises et occidentales. Son but avoué est de construire une nouvelle philosophie chinoise, qui retournerait aux racines les plus profondes de la culture chinoise.

Que peut révéler l'usage de la philosophie opérée par Li Zehou quant aux types de contenus qu'il admet explicitement ou implicitement ? Plus précisément ici : que pouvons nous inférer des options ontologiques qu'il accepte ou rejette au cours de son intégration des théories de Marx, Kant et Dewey ? Et une fois ces opérations traduites dans le vocabulaire de l'ontologie contemporaine, comment pouvons nous qualifier les orientations ontologiques admises effectivement par Li Zehou ?

Dans cette perspective, qui constitue seulement l'une des manières d'envisager l'ontologie de Li, nous décrirons succinctement les prises et rejets opérés lors de son utilisation de certaines idées directrices de Marx, Kant et Dewey. Finalement, nous verrons en quoi cette enquête révèle un réalisme structural particulariste dans le travail de ce philosophe chinois contemporain.

Mots clés : Ontologie, Li Zehou, intégrations transculturelles, méthodologie philosophique.

English abstract : Li Zehou (1930 -) is widely considered to be one of the most important contemporary Chinese philosophers on the international scene, as well as one of the most singular, controversial and creative. He really became a philosopher by studying Kant, when he published *The Critique of Critical Philosophy*, in 1979. In his two later works *Historical Ontology*, published in 2003, and *Pragmatic Reason and a Culture of Optimism*, published in 2005, drawing upon the influences of both Chinese and Western philosophers, Li is creating his own philosophy, "the anthropologico-historical ontology". His avowed aim is to build a new Chinese philosophy that returns to Chinese culture's deepest roots.

What does Li's use of philosophy can reveal about the kind of content that he does explicitly or implicitly admit? And more specifically : what can we infer from the ontological options that he accepts or rejects through his integration of Marx, Kant, and Dewey? And once those operations translated into the vocabulary of contemporary ontology, how can we qualified those ontological orientations actually admitted by Li?

In this perspective, which is only one way to consider Li's ontology, Li's admissions and rejections through his use of some of Marx, Kant and Dewey's ideas will be described. Finally, this inquiry will reveal a particularist structural realism in the work of this contemporary Chinese philosopher.

Key words : Ontology, Li Zehou, transcultural integrations, philosophical methodology

Comment pratiquer une philosophie comparative qui ne se fonde pas sur la reconstruction doctrinale ? Comment éviter les écueils d'une perspective interprétative, souvent dangereusement généralisante ? Comment pouvons-nous être lucide à propos de ce qu'on peut *dire d'* un objet sans risquer les abus de langage, de conceptualisation, et tous les excès de la pensée qui tendent à tirer celle des autres vers ce qu'on voudrait bien qu'elle soit ?

Précisons ici l'emploi des termes « philosophie comparative » et « philosophie comparée ». Nous souhaitons mettre en place une philosophie comparative, en tant que méthode, méthodologie, moyen pour établir une comparaison, qui conduira à l'établissement d'une philosophie comparée, en tant que objet résultant constitué.

Une philosophie comparative accueille le réel avant de le critiquer. C'est comparer d'abord pour voir, et non pour juger. Comparer pour voir ce qu'il y a, révéler le sens existant, montrer l'actualisé concret. Ceci implique, et exige, de laisser tomber les reconstructions abusives, les arrangements confortables, l'usage du réel comme un joli prétexte à faire croire, pour commencer à construire réellement à partir et avec ce qui se trouve devant nous.

Nous pensons que la comparaison est d'abord descriptive au sens strict, au sens d'une énonciation neutre des "il y a" d'un réel dans son rapport à un autre. Aucune rivalité n'est en jeu dans la comparaison, et elle est bien moins un face à face, une perspective belliqueuse, qu'un simple état des lieux.

Comparer, qui vient du latin *comparare*, c'est « parer ensemble », plutôt que « se défendre mutuellement », c'est disposer, arranger, apprêter deux tout ensemble (et donc deux ensembles), plutôt que lutter, se battre l'un contre l'autre. Notre champ d'étude ressemble d'avantage au rapprochement de deux tissus, voire même à leur juxtaposition ou même leur mélange, dans l'optique de former une tenue, plutôt qu'à un champ de bataille, où un ensemble n'aurait pour seul but que de débusquer les faiblesses de l'autre.

On ne veut pas ici comparer pour menacer, mais pour voir le réel, et ouvrir notre réel intégré à du possible de sens. L'enjeu de la comparaison n'est pas la condamnation ou l'adulation ; mais l'appréciation et l'évaluation, la mesure du réel actualisé. Pratiquer une philosophie comparative souhaitable, voire même la philosophie de la comparaison, c'est prendre la mesure réelle de l'autre.

De cette manière, la perspective d'une nouvelle méthode pour pratiquer la philosophie comparative que nous souhaitons tenter ici, ouvre à une nouvelle éthique de la comparaison, une éthique minimale, qui se focalise sur le simple acte de montrer ce qu'il y a, ce qui existe. C'est une éthique descriptive qui s'inspire des valeurs de la philosophie analytique, et se propose d'étendre son champ dans des mondes étrangers, hors des limites du connu et du déjà pratiqué.

Dès lors comment commencer ? Par où, et avec quoi démarrer ? Nous voulons rapprocher, voir ensemble, la philosophie et la pensée chinoise, en tant qu'objets, que traditions constituées, et en tant que pratiques de penseurs d'aires géographiques et culturelles définies. Jusqu'à présent, beaucoup des essais tentés dans ce sens, et non sans valeur, ont procédé par une reconstruction du sens textuel, par traduction et interprétation qui aboutissaient à un sens abstrait détaché, dans les termes et usages de pensée de notre propre tradition, un processus d'externalisation du sens dans un langage qui lui est étranger. Nous souhaitons réduire les risques d'erreurs, et donc agrandir la marge de fiabilité de notre enquête, en procédant à une interprétation minime. Et pour cela nous nous proposons d'entrer dans les cas avérés d'intégrations effectives de la philosophie par un penseur chinois, et de nous situer à l'intérieur de ce cas, afin d'analyser ce que la constitution et la configuration de son contenu peuvent révéler.

Notre première analyse fut un travail de Master II, sur la réception de la pensée de Dewey en Chine dans les années 1920. Nous nous sommes aperçue que ce qui rendait possible la bonne réception de cette théorie en milieu chinois étaient les connexions qu'il était possible d'opérer entre

certaines idées de Dewey, et certaines idées fondamentales de la pensée chinoise, surtout au niveau ontologique. Cependant, le disciple principal de Dewey, Hu Shi, n'intégrait Dewey qu'au prix d'un rejet radical de la tradition chinoise. Il était le chef de file de la tendance "occidentaliste" du mouvement du 4 mai 1919. Du coup, il n'intégrait pas Dewey à sa propre tradition et ne fournissait pas vraiment un cas d'intégration transculturelle au niveau philosophique. Par contre, les connexions que nous avons observées entre la pensée de Dewey et la tradition chinoise, sur le plan ontologique, qui constituaient des raisons explicatives de sa bonne réception, et donc des conditions de communication et des clés de passage facilitant les échanges interculturels, devaient, selon nous, être conservées pour la construction d'une méthode comparative solide.

Il nous fallait donc trouver un autre cas, qui mêle philosophie et pensée chinoise, et traite d'ontologie, mais qui cette fois-ci intègre, et dise intégrer la philosophie dans la pensée chinoise, et qui le fasse effectivement. C'est à ce moment là que, dans un article de Joël Thoraval intitulé « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine » (Thoraval, 2007), nous découvrons l'existence de Li Zehou. Après quelques recherches bibliographiques, nous estimons qu'il se prête aux besoins et au projet de notre enquête : une étude interne, textuelle, d'un cas d'intégration transculturelle de la philosophie, chez un penseur qui veut reconstruire sa propre tradition à partir d'un usage de la philosophie.

Notre perspective fut donc déterminée de la manière suivante : examiner quels sont les contenus ontologiques qu'il rejette et ceux qu'il admet, lorsqu'il utilise la philosophie pour reconstruire la pensée chinoise en sauvant le sens chinois. Pourquoi ? Parce que ces rejets et admissions sont les signes, les indices, les témoins, de l'ontologie qu'il accepte, et constitue sa pensée. Car nous croyons qu'une ontologie acceptée, au sens de utilisée, a une fonction normative, qu'elle détermine les croyances et les actes du sujet qui la porte. D'autre part, tenter d'établir des différences au niveau ontologique, en identifiant simplement des admissions et des rejets, et non pas au niveau linguistique et conceptuel, permet d'éviter les risques d'erreurs liées à ces deux perspectives, à savoir, comme nous l'avons déjà mentionné, les erreurs de traduction (assimilation abusive, sur-traduction, mauvaise compréhension, partialité dans le rendu du sens d'un terme et donc sens tronqué), et les erreurs d'interprétation (généralisation excessive, extension ou extrapolation illégitime, arrangement cognitif, projection).

Nous comprendrons le terme « ontologie » dans un sens philosophique, général et contemporain, comme étude de l'être en tant qu'être, c'est à dire l'étude des propriétés générales de ce qui est et/ou de ce qui existe. La définition de ce terme dépend bien sûr du type d'ontologie que l'on admet, mais on peut affirmer que, d'un point de vue très général, l'enquête ontologique consiste à expliquer les types d'objets « qu'il y a » pour reprendre l'expression de Russell (Russell, 1918), et les relations qui existent entre eux. Nous nous situons dans une perspective humble, opératoire, et économique d'un point de vue théorique, selon laquelle « Se poser des questions d'ontologie, c'est simplement se demander quel est le type d'entités que l'on convoque lorsqu'on parle de quelque chose, que l'on décrit un phénomène et qu'on l'explique, et, ajouterai-je, quelles opérations sont possibles sur ces entités, quelles transformations permettent de passer de l'une à l'autre ». (Livet, 2000)

Ainsi la voie de recherche qui se dessine devant nous remplit-elle les exigences de notre intention première : une perspective de philosophie comparée à partir d'un cas d'intégration transculturelle de la philosophie, et donc d'une perspective interne, qui nous préserve des reconstructions interprétatives abusives, puisque nous allons plutôt dé-construire, démanteler ses textes, pour y trouver les différences que nous cherchons, et non pas construire ces différences. En outre, le traitement de notre cas d'étude nous a finalement conduit à dépasser cette première

perspective, puisque la pensée de Li Zehou propose une ouverture de la philosophie au sens chinois, qui pourrait féconder la philosophie.

Qui est Li Zehou?

Position et rayonnement sur la scène philosophique.

Li Zehou (1930 -) est l'un des philosophes chinois contemporains les plus importants sur la scène intellectuelle internationale, et aussi l'un des plus singuliers, et prolifiques. L'un des rares philosophes américains s'étant intéressé à son cas, John Zijiang Ding le présente en ces termes :

Li Zehou (1930 -) est largement considéré comme le plus créatif des philosophes chinois, et est en même temps le plus controversé. (John Zijiang Ding, 2002)

Parcours de vie et itinéraire philosophique.

Li Zehou est né en Chine, le 13 Juin 1930, à Hankou, et a été élevé à Changsha, dans le Hunan. Il perd son père lorsqu'il est très jeune, et vit dans la pauvreté avec sa mère (Li Zehou, 1981, p.4). Mais heureusement il réussit à entrer à l'université de Pékin, d'où il est diplômé en Philosophie en 1954. En 1955, il est tout de suite engagé comme chercheur à l'Académie Chinoise des Sciences, dans l'Institut de Philosophie. Il joue un rôle déterminant dans la fondation du journal « Recherches philosophiques », dans lequel il publie en 1956, un article « Sur le sentiment esthétique, la beauté et l'art » qui lui vaut d'être taxé de « droitiste » et envoyé dans un camps de travail dans le Hebei. Pendant cette très longue détention, qui continue pendant le « Grand bond en avant » (1958 - 1961) et pendant encore une vingtaine d'année (la révolution culturelle : mai 1966 - avril 1969), Li écrit sur de très nombreux sujets en esthétique, en histoire, en philosophie et en politique. C'est en 1979 - 81 que sa re-conception radicale du sujet acquiert une notoriété nationale et une distinction universitaire, avec la publication de *Critique de la philosophie critique : étude de Kant* (Li Zehou 1979), travail qu'il acheva alors qu'il était en détention pendant la révolution culturelle. En 1982 il publie « The Path of Beauty » (Li Zehou, 1982), considéré depuis lors comme l'œuvre maîtresse de l'esthétique chinoise, du point de vue de l'histoire de l'art et de sa théorie esthétique. Il est donc reconnu comme le spécialiste de l'esthétique chinoise. Dans les années 1984 -1989, Li a été l'une des figures majeures des lumières chinoises. Il part à l'étranger, passe d'abord quelque temps à Paris, puis en 1988 s'en va en Amérique, à Colorado College, où il enseigne l'esthétique chinoise et occidentale. Comme le souligne Judith Genova, alors qu'il retourne en Chine en 1989 juste avant les événements de la place Tian'anmen, il est placé en maison d'arrêt, en tant que partisan de la démocratie. Après le massacre de Pékin de 1989, ses travaux sont interdits, et il est la cible d'une campagne contre le « Le libéralisme bourgeois » qui dure jusqu'en 1991, date à laquelle il s'oppose explicitement au parti dans un article écrit avec Liu Zaifu « Quitter la révolution ». Il lui est interdit de quitter le pays jusqu'en 1991, quand, grâce à l'assistance du professeur Howard Goldblatt et à la fondation Chiang Ching-kuo, il est envoyé à Colorado College, et s'installe dans la ville de Boulder, où il vit actuellement avec sa femme. Depuis 1991, il est résident permanent des Etats-Unis, d'où il continue à faire entendre sa voix et à publier. Il retourna récemment en Chine comme professeur Honoraire à la City University of Hong Kong.

Ainsi, il devient réellement philosophe en passant par Kant, lorsqu'il publie sa *Critique de la philosophie critique* en 1979, et c'est dans ses deux dernières oeuvres *Ontologie historique* (Li

Zehou, 2003), et *Raison pragmatique et culture de l'optimisme* (Li Zehou, 2005), qu'il tisse sa propre théorie philosophique, l'ontologie anthropologico-historique.

La philosophie de Li Zehou

La manière dont Li Zehou qualifie sa philosophie évolue avec le contenu même de cette philosophie. Il s'agit d'abord d'une « philosophie de la subjectivité en pratique », puis d'une « ontologie historique », et ensuite d'une « ontologie anthropologico-historique ».

Li intègre réellement la philosophie occidentale, son histoire, ses concepts, sa manière d'opérer, et son travail constitue donc vraiment une intégration transculturelle réussie. Se faisant, il participe à la création d'une langue philosophique chinoise, voire même aussi à un certain style philosophique dans la langue chinoise.

Li présente sa philosophie comme un constructivisme optimiste, comme une création philosophique originale ayant pour visée de ré explorer la pensée chinoise traditionnelle à partir et par l'utilisation de la philosophie. Il répète vouloir « ressusciter », « reconstruire » les pensées dont il traite, et s'inscrit donc dans une perspective générale de « renaissance » philosophique, comme s'il s'agissait de la naissance d'une philosophie nouvelle dans un temps présent.

L'ontologie révélée

Une fois cette perspective méthodologique mise en place et une fois les domaines disciplinaires mis en jeu définis, nous pouvons rétrécir notre champ et nous consacrer au traitement du cas particulier choisi. Le problème auquel nous allons nous appliquer à répondre, ici et maintenant, est le suivant : Comment l'analyse d'un usage de la philosophie permet-elle d'explicitier les options ontologiques admises dans une pensée philosophique contemporaine chinoise ? Et comment cette méthode permet-elle de mettre en évidence des résistances et rejets francs au sein de cette philosophie chinoise, desquels on puisse déduire des incompatibilités ontologiques ? Une fois ces options traduites dans le vocabulaire de l'ontologie contemporaine, comment peut-on qualifier l'ontologie admise par Li Zehou ?

Li Zehou intègre principalement trois philosophes : Kant, Marx, et de Dewey. Que devons-nous retenir de l'utilisation qu'il fait de leurs théories, et plus précisément : que retient-il et que rejette-t-il pour chacune d'entre elles ?

Conformément à la méthode que nous avons établi, pour chaque cas nous reprendrons succinctement ce qu'il admet et ce qu'il rejette lors du traitement de l'un de ces auteurs, et traduirons ce dont ces opérations témoignent en ce qui concerne les options ontologiques admises.

Commençons par une citation de Li qui indique de manière globale l'issue de ce traitement :

Dans ce qu'il est dit précédemment, on peut apercevoir que, l'ontologie historique part du point de vue macroscopique de Marx concernant les sciences humaines, passe par la théorie opératoire de l'instrumentalisme de Dewey, et va jusqu'à remettre à l'honneur ce que Kant désigne comme un « idéalisme » (qui traverse l'histoire et se transforme au travers de l'expérience), c'est à dire les structures psychologiques ou les capacités humaines. (Li Zehou, 2005, p. 38)

Marx

Commençons donc par Marx. Li Zehou se revendique lui-même comme « post-marxiste », mais dans le sens très précis où il veut revenir au Marx des *Manuscrits de 1844*, pour retrouver un « sens fondamental » du marxisme, qui ne serait plus une philosophie critique mais une philosophie constructive.

Prise : Li admet et reprend exhaustivement le matérialisme historique de Marx et la détermination que ce mouvement a sur toutes les conduites anthropologiques, y compris esthétiques. Il décrit ce phénomène comme un mouvement de brassage socio-historique continuuel auquel l'homme participe par son existence et ses actes. Il décrit cette perspective générale d'inscription de la condition humaine comme une dynamique, un mouvement opératoire, que l'on pourrait interpréter comme un processus de processus concrets, de nature essentiellement socio-historique.

Pour Li, le matérialisme historique constitue, comme il dit, l'inscription macroscopique du sujet, sa situation, sa réalité, qui est d'abord un fait matériel. Pour preuve de l'importance capitale de cette idée au sein de sa pensée, il commence ces deux derniers ouvrages en rappelant cette inscription.

Dans son ontologie historique, il ouvre sa réflexion sur cette ancrage de l'homme dans une réalité d'abord matérielle, avec ce qu'il appelle la « Philosophie du manger ». Il dit que le point de départ de sa philosophie est « Les hommes vivent ».

Ainsi, ce que j'ai nommé « l'ontologie historique » a seulement pour but d'insister sur le fait que le processus global historique de l'homme avec la nature (la nature externe et sa nature interne), lorsqu'on le regarde comme un phénomène global qui comprend l'élément « Je vis », manifeste déjà ce qu'est la réalité ultime. Cela ne signifie pas le moins du monde qu'il faille quitter chaque « Je vis », car si l'on quitte chaque « Je vis », quelle histoire de l'homme restera-t-il dont nous puissions parler ? Donc, ce que j'ai nommé « l'ontologie historique » ou « l'ontologie historique de l'espèce humaine » ne réfère pas à toutes sortes d'entités abstraites, elle ne traite pas de principes, de concepts, d'esprit absolu, de formes de la conscience, etc... Mais simplement de la vie quotidienne de chaque homme vivant. Mais cet homme individuel qui est vivant, né toujours, vit, existe, au sein d'un groupe dans des conditions spatio-temporelles nécessaires, il vit toujours « dans un monde », « auprès des siens ». Et c'est en cela que son existence concerne la théorie du matérialisme historique. (Li Zehou, 2003, p. 19)

En outre c'est à cette inscription dans le mouvement du matérialisme historique qu'il donne le premier sens, large, de la notion de « pratique ». (Citation dans laquelle on sent déjà l'influence de Dewey)

La pratique la plus essentielle et la plus fondamentale de l'espèce humaine est le mouvement opératoire constitué par le travail consistant à utiliser et à fabriquer des instruments matériels, et cela jusqu'à la dynamique conduisant à la production d'une société. C'est par cette action que les hommes établissent une différence fondamentale avec les autres animaux, et donnent forme à des langues, des ordres, des organisations, et toutes sortes de produits ou de symboles du développement des choses ou de tendances des choses, qui le distinguent des autres ensembles

d'animaux, comme par exemple les rites, les écrits, les arts, etc... Tout ce que je désigne généralement par les termes « culture humaine ». (Li Zehou, 2005, p 3)

On voit ici que Li ne se contente pas d'accepter le matérialisme historique et la dialectique marxiste dans un sens stricte, il l'étend à tous les niveaux de la pratique, la combinant par la suite avec l'instrumentalisme de Dewey, et l'appliquant au mouvement de la formation du sujet. Il transpose donc cette structure macroscopique au niveau microscopique.

Nous soutenons qu'il reste même tributaire de la dialectique marxiste, du point de vue de la production du réel en général, et donc de l'advenance ontologique, à tous les niveaux, notamment esthétique, lorsqu'il dit que « Art is for the molding of human mind » (Li Zehou, 2006). Selon Li, toutes les productions culturelles dans un sens large sont des produits élaborés par l'humain (son intelligence, sa sensibilité ...) lors de son interaction avec son environnement dans un mouvement de processus complexe, contingent et indéterminé.

Rejet : Li rejette la théorie de la lutte des classes, et toute forme de nécessité et de finalité historique. La raison de ces deux rejets est l'idée selon laquelle le réel est bien plus complexe, bien plus contingent, et bien plus indéterminé, et que l'on ne peut pas admettre d'absoluité, et donc pas de déterminisme historique. Il comprend apparemment Marx dans une optique feuerbachienne, et rejette alors la détermination de l'histoire comme substance.

Il rejette toute possibilité de substance à l'œuvre au sein de cette dialectique, qu'elle soit spirituelle, dans une tradition hégélienne, ou matérielle. Selon lui le mouvement dialectique à l'œuvre au sein du matérialisme historique n'a aucune nécessité, n'est pas du tout prédéterminé, mais largement contingent et indéterminé. Ce refus de toute substantialisation s'observe par exemple dans son rejet de l'idée d'identité de la pensée et de l'existence :

D'Hegel à « l'union de la logique et de l'histoire » propre au marxisme, l'idée de « l'identité de la pensée et de l'existence » fait subir une dilatation terrible à la force de l'intelligence dans le domaine de la pensée, jusqu'à engendrer l'apparition d'une force substantielle soit de type spirituel (le concept d'esprit absolu chez Hegel) ou bien de type matériel (la « nécessité » du marxisme). » (Li Zehou, 2005, p. 18)

Aujourd'hui, « la raison pragmatique » croit clairement que, qu'il s'agisse de la logique formelle ou bien de la méthode dialectique, il est seulement question, dans tous les cas, d'une manière d'agencer les choses propre aux objets et aux choses elles mêmes, qui ne peut pas être substantialisée, ontologisée.

A l'issue de ce premier examen, nous remarquons 1/ un rejet franc de toute substance, à la fois au sens de substrat et de substantialisation (de l'histoire ou de l'esprit, dans ce cas), 2/ un réalisme (qui a un fondement matérialiste), 3/ Une valorisation des processus et des relations d'interaction, d'enchaînement, d'entrelacement, 4/ Une valorisation du concret et aussi de la concrétion, (par exemple dans les phénomènes de production lors de la dialectique), 5/ Une valorisation de l'indétermination et de la contingence.

Kant et la structuration de l'esprit

Nous avons dit précédemment que Li était réellement devenu philosophe en passant par Kant, c'est à dire en lisant puis critiquant Kant en 1979, dans sa *Critique de la philosophie critique*. Il faut souligner que Li ne constitue pas du tout un cas isolé sur ce point. Un autre philosophe

chinois contemporain, Mou Zongsan (1909 - 1995), le premier à traduire en chinois les trois critiques (depuis l'anglais), affirme que Kant devient le « pont » indispensable pour essayer de penser le rapport entre philosophie occidentale et pensée chinoise. Pourquoi ? Selon nous, cela s'explique ici par deux raisons principales : 1/ c'est parce que Li découvre avec Kant la structuration de l'esprit, et surtout la structuration de l'esprit en catégorie ; 2/ Parce que Kant lui permet de penser une intelligence qui mêle conceptuel et sensible (lors du libre jeu entre l'entendement et l'imagination lors du jugement de goût). Finalement, Kant lui permet de constituer un Sujet (Il s'agit donc bien d'un point de vue anthropologique et non pas ethnologique), qu'il qualifie ontologiquement de « Subjectivité », et qui lui permettra d'élaborer sa « philosophie de la subjectivité en pratique ».

Prise : Li conserve la structuration de l'esprit (qu'il ne distingue pas, dans ses traductions, de la psychologie, ce qui indique une importante mécompréhension de Kant) comme « charpente », cadre, *frame*, structure, qui détermine la pensée et les actes d'un sujet dans le monde. Il en fait la structuration de la subjectivité humaine. Cette subjectivité est comprise en tant que corps ou corporéité (*Zhutixing*), « entité agissante » et non pas en tant que point de vue (*Zhuguanxing*). C'est l'idée de cette formation, de cette structuration de l'esprit, totalement absente de la pensée chinoise jusqu'alors, qui constitue ce qui retient, concentre l'intérêt de Li, et le sort d'une perspective historisante pour le faire entrer dans un travail philosophique.

Cela signifie que la personne humaine est la capacité d'une entité active. *Zhutixing* n'est pas un concept épistémologique, il implique à la place que l'être humain est considéré comme une forme d'existence matérielle, biologique, qu'il a une existence objective et une capacité active dans sa relation avec l'environnement. (Li Zehou, 1999).

Il conserve aussi la notion de catégorie (les catégories étant entendues chez Kant, comme les concepts fondamentaux de l'entendement pur, c'est à dire les formes a priori de la connaissance), et se l'approprie en proposant de redéfinir les catégories ontologiques propres à la pensée chinoise.

Rejet : Li rejette donc l'idéalisme kantien, c'est à dire cette idée - déterminante chez Kant -, selon laquelle la structure de l'esprit serait a priori. Il rejette aussi, de manière relativement cohérente, la possibilité des noumènes. Ainsi, Li, refuse toute forme d'apriorisme, au travers de la critique de Kant. De cela on pourra déduire, sous réserve de justification, qu'il rejette la possibilité des universaux, et surtout des universaux abstraits. D'autre part, Li critique l'apriorisme des structures de la raison de Kant pour son manque d'individualité et de contingence.

Voici un exemple dans lequel il fonde la catégorie (loi première et irréductible de la connaissance avec le temps et l'espace) de la causalité à partir des opérations pratiques, et non pas dans la croyance en leur a priorisme :

La causalité a pour origine les opérations pratiques. Comme il est dit dans la « critique » : « L'ontologie historique soutient que le concept de causalité de la pensée se produit justement ici, mais qu'il ne constitue pas une « nature » a priori de la raison. Par conséquent, sa forme [...] ne peut absolument pas être celle d'une règle a priori. » (Li Zehou, 2005, p.24)

A l'issu du traitement de Kant, on peut indiquer que l'ontologie de Li est un structuralisme, et un développement de son idée de « subjectinité » nous permettra de l'affirmer et de mieux le comprendre. (Ceci nous servira aussi dans le traitement de Dewey.)

Dès 1979, dans sa *Critique*, Li soutient que la *Zhutixing*, la « Subjectinité » est constituée de deux structures ontologiques : *gongjubenti jiegou*, une structure technique-sociale, et *xinlibenti jiegou*, une structure culturelle-psychologique. Ces deux structures sont constituées historiquement sous une forme bien spécifique, pour laquelle il use d'un vocabulaire emprunté à la géologie : il s'agit encore une fois d'un corps constitué, d'un conglomerat, qu'il nomme d'abord « accumulation » puis « sédimentation ». Il raffinera cette théorie pendant longtemps, et voici ce qu'il en dit en 2007, lors d'une interview donnée à Jane Cauvel dans la ville de Boulder, dans le Colorado.

Jane Cauvel : On dit que votre philosophie est une théorie de la sédimentation, quel rapport cette théorie a-t-elle avec l'ontologie anthropologico historique ?

Li Zehou : Ce dont traite principalement la théorie de la sédimentation c'est l'aspect interne de l'ontologie anthropologico historique, c'est à dire de la structure psychologico culturelle, c'est à dire du questionnement sur la nature humaine. Elle se divise en « structures psychologiques internes », et « condensation de la raison », et c'est par elle qu'advient « l'intuition libre », « la volonté libre » et « la sensibilité libre ».

Il faut savoir que Li rajoute par la suite que le contenu de cette sédimentation est constitué de tous les éléments présents dans l'expérience humaine, à savoir des sensations, sentiments, émotions, concepts, croyances, volitions, et que ces éléments interagissent entre eux, d'une manière contingente et indéterminée.

Ainsi, la formation psychologico-culturelle, selon Li, est un cadre abstrait (*abstract framework*) (*kuangjia*) ou forme (*xingshi*) par quoi la subjectinité est organisée, de la même manière que les perceptions sensorielles sont organisées par les catégories de l'entendement de Kant. Mais, à la différence de Kant, ce cadre n'est pas constitué de lois, de règles, mais de strates sédimentées au contenu bien plus dense, indéterminable et vague. Ensuite, ce cadre, ou cette forme, provient de la sédimentation d'expériences des sens concrètes des individus dans leurs pratiques (praxis) au cours de l'histoire, mais transcende les expériences empiriques pour assumer une objectivité générale (notons qu'il ne distingue pas général et universel dans sa traduction). On pourrait donc dire que, en un sens, même si Li critique vigoureusement l'idéalisme kantien, il en reste tout de moins tributaire, dans le sens où cette pensée influence encore la forme, configuration, structuration des contenus et idées qu'il défend.

La possibilité d'une intelligence esthétique :

Enfin, Li Zehou s'intéresse à Kant parce qu'il lui permet d'abstraire une intelligence perceptive, ou une connaissance sensible, qui rappelle un peu les thèses de Baumgarten.

Nous proposons de construire le nouveau noumenon, et tout spécialement le noumène émotionnel. (*in* John Zijiang Ding, 2002)

Je pense que le « Du » a un rapport avec la faculté de juger de Kant. [...] Le jugement réfléchissant de Kant est une faculté de juger esthétique, qui a la particularité de saisir en général ce qui n'est pas conceptuel. C'est le « Ouvrir à la vérité par la beauté » de la raison pragmatique. [...] Ces dernières (les découvertes et les inventions de la sciences) ne s'arrêtent pas dans les descriptions logiques des comportements modèles externes de la pratique et du plan opératoire, mais mettent en évidence une force de création individuelle qui passe par une compréhension subjective interne et liée à la psychologie, et qui se manifeste par une saisie directe de l'intelligence. Ceci a un lien directe avec la saisie du Du. (Li Zehou, 2005)

Ainsi, l'analyse du traitement de Kant nous révèle les options ontologiques suivantes : 1/ L'ontologie admise par Li est un structuralisme, au sens simple où, selon lui, la subjectivité (au sens large, c'est à dire de chaque particulier et aussi des différents groupes) est constituée de structures. Ce structuralisme s'avérera être un structuralisme par niveau, strate, dans tous les domaines de l'existence, 2/ Li rejette l'idéalisme, toute possibilité d'apriorisme, ainsi que la possibilité d'une quelconque entité abstraite a priori, 3/ Encore une fois ici, Li rejette la substance, ainsi que toute possibilité de substantialisation, 4/ Enfin, Li est encore une fois particulariste, puisque la structure propre à chaque sujet est particulière et différente des autres, puisque la constitution de la subjectivité dépend de l'expérience accumulée de chaque « Je vis ».

Enfin, que fait-il des théories de Dewey?

Aujourd'hui, notre ouvrage a pour but de ressusciter Dewey en comblant ses manques, et en procédant à une fusion à partir de lui, de Marx, et d'une tradition chinoise reconstruite. (Li Zehou, 2005, p. 20)

Li commence à utiliser le terme « pragmatique » dans un contexte détaché du pragmatisme, dans une acceptation assez vague de « Raison pragmatique », qu'il assimile dès le début à une « rationalité empirique », qui décrit une sorte d'adaptabilité, de flexibilité de la raison lors de son utilisation dans le contexte du mouvement opératoire. C'est dans un second temps seulement qu'il la relie au pragmatisme, pour s'en différencier.

Prise : Li reprend la perspective dynamique de Dewey, la notion de « mouvement opératoire », de l'idée de Dewey selon laquelle « *the live creature* » (Dewey, 1934), l'être vivant, est en interaction continuelle avec son milieu, qui selon Li constitue une sorte d'extension très générale des concepts pratiques du matérialisme chez Marx.

Li est aussi en accord avec le pragmatisme en général quant à son rejet de toute substance. Il entend la notion de substance dans un sens très large, qui dépasse le sens aristotélicien, et se rapproche davantage d'une compréhension pragmatiste. Li rejette non seulement la conception de substance au sens de réalité permanente qui sert de substrat aux accidents, et par là toute idée d'une existence « en soi », de possibilité de non changement, et d'absoluité. Il rejette aussi plus largement l'idée de substance au sens de matière dont les choses seraient formées, et aussi, par là, toute possibilité de philosophie moniste ou dualiste quelle qu'elle soit.

Ensuite, Li reprend et utilise l'instrumentalisme de Dewey. Nous pensons qu'il a une compréhension exacte de cette théorie, si l'on considère ce qu'il en conserve et aussi la critique qu'il en fait. Il met l'accent sur le caractère instrumental de la raison, c'est à dire, l'idée selon

laquelle elle est un instrument servant à résoudre les problèmes du sujet, compris alors essentiellement comme agent tendu vers l'avenir.

Enfin, nous pensons que, même s'il ne l'explicite pas forcément, Li retient et intègre de Dewey le concept d'opération, qu'il transformera par la suite.

Maintenant, je souhaiterais relier la raison pragmatique au pragmatisme. Ma « critique » a porté sur le pragmatisme et John Dewey, et en raison du contexte politique de l'époque, j'ai insisté davantage sur les différences ou les oppositions que l'on peut trouver entre les pensées de Dewey et Marx, alors qu'en fait, ce que la « critique » voulait davantage montrer c'était la proximité entre Dewey et Marx : ils se sont tous les deux écartés de l'idéalisme de Hegel, pour s'orienter vers l'expérience et la pratique de la vie de tous les jours. Même si Dewey lui-même s'est vigoureusement opposé au marxisme, sa théorie de l'expérimentalisme, ou comme il l'a lui-même nommé, son « empirisme expérimental », peut très bien être considéré comme un très important développement concret et un parachèvement des concepts pratiques du matérialisme de Marx. Dewey défend minutieusement la place fondamentale et l'effet déterminant du dynamisme opérationnel humain dans la connaissance humaine. Il s'oppose à l'idée de l'existence d'une âme comme entité propre à l'idéalisme ou à un vieux matérialisme (Il les nomme « expérimentalisme » ou « expérimentalisme sentimental », c'est à dire tous les expérimentalismes ou les existentialismes qu'il est possible de construire à partir des matériaux sensibles.) Il rejette l'existence de n'importe quelle entité spirituelle, et croit que la totalité des concepts et de la pensée humaine prennent tous leurs sources dans le mouvement opératoire. Il insiste sur le fait que la raison n'est absolument pas une substance mais un instrument, et que c'est seulement parce que, au sein de la pratique sociale des opérations de travail, « apparaissent des exagérations, des coupes, des scissions incessantes ... », avec leurs propres rythmes, et leurs propres critères, que l'espèce humaine peut transformer des états d'existence désordonnées et instables pour créer un monde vivant ordonné et contrôlable. Tous les calculs symboliques, tels que les mathématiques proviennent de là. (Li Zehou, 2005, p. 14)

Correction et complétion des manques : Li ne rejette pas d'idée de Dewey, mais dit qu'il « comble ses manques ». Il critique Dewey en disant que le philosophe pragmatiste ne prend pas suffisamment en compte les phénomènes de feed-back, d'effets différés, qui se produisent à l'intérieur de la structure sédimentée de la raison, précisément parce que Dewey conçoit le sujet de manière opératoire et n'octroie pas de valeur, en terme de conséquences déterminantes, au fait qu'il soit aussi constitué par ses passés, socio-historiques, anthropologiques, esthétiques... Le sujet de Li est complexe, il peut être représenté comme une structure très concrète et consistante, inscrite dans le tissage entre passé et futur, alors que celui de Dewey ressemble davantage à une entité abstraite à la progression séquentielle, passant d'un point du présent - le noeud du problème -, à un autre, et toujours tendu vers l'avenir. Ensuite, Li, comme Dewey, admet aussi l'idée que l'expérience esthétique soit l'expérience ultime car elle prend en compte, mobilise et utilise, la quantité la plus large possible des éléments constituant une expérience humaine. Cette idée est cohérente avec son adhérence au matérialisme historique de Marx, et avec sa conception dense et sédimentée du sujet, et pourrait conduire à critiquer Dewey à partir de ses propres théories, puisque c'est même l'exemplification la plus exhaustive possible de sa théorie. Finalement, nous pensons que la différence entre Dewey et Li Zehou est une différence liée à la conception du temps interne du

sujet, à l'historicité, qui a pour conséquence une densité anthropologique complexe, idée qui entraîne forcément des conséquences au niveau ontologique. Ce qui compte pour Dewey, ce n'est pas tellement la constitution d'un sujet, en tant que théorie philosophique (ce qui ne signifie pas du tout qu'il ne pense pas la constitution d'un sujet, c'est simplement qu'il ne pense pas le sujet constitué en tant que tel, il ne pense pas ce moment là, mais passe aux fruits ou conséquences, qui sont l'action), ce qu'un sujet est, mais ce qu'un sujet fait. Li traite davantage de l'actualisation et de la conservation de propriétés que Dewey. Nous en déduisons que ses particuliers sont plus denses, complexes et affinés que ceux de Dewey.

Voici un extrait qui montre que selon Li, Dewey néglige la nature cumulative de l'histoire, et l'aspect sédimenté de la raison :

En ce qu'ils accordent de l'importance et insistent sur le mouvement opératoire comme expérience de l'espèce humaine et origine et constitution de tous les principes de la raison, en ce qu'ils s'opposent aux conceptions fondamentales de substantialisation de la raison ou à la « raison a priori », la raison pragmatique de l'ontologie historique et le pragmatisme, l'instrumentalisme de Dewey sont équivalents. Là où la raison pragmatique diffère du pragmatisme et de Dewey réside dans ce que nous avons indiqué précédemment, dans le fait de porter lourdement son attention et d'insister sur l'accumulation historique, pour en arriver à mettre en évidence et pointer du doigt la nature cumulative de l'histoire à partir de ce que l'ontologie historique nomme « sédimentation », en insistant tout particulièrement sur la sédimentation culturelle en tant que psychologie, c'est à dire en tant que formant toutes les sortes de différences entre les hommes avec toutes les autres sortes d'intelligences et de sensibilités d'espèces animales, et en admettant la croyance que cela constitue la « capacité de la nature humaine ». (Li Zehou, 2005, p. 20)

Ensuite, selon Li, le manque de la théorie de Dewey est simplement qu'il néglige les « réactions différées » des formes psychologiques.

Pour dire les choses simplement, l'ontologie historique croit que le manque de Dewey est que, bien qu'il promeuve vigoureusement les mathématiques, la logique, en s'écartant de la manifestation indépendante des déterminations empiriques, il ne peut cependant pas insister suffisamment depuis la philosophie pour former le produit psychologique de l'accumulation historique. Il ne considère pas les relations pratiques entre les hommes et la nature [...] Bien que Dewey mette en avant le caractère d'indépendance des opérations symboliques une fois qu'elles ont quitté le mouvement opératoire, toutefois, ce qu'il met toujours en évidence c'est le caractère relationnel qu'elles entretiennent avec leurs origines et le mouvement opératoire, mais il néglige qu'elles puissent devenir des formes psychologiques (psychologico émotionnelle) de « réactions (ou actions) différées ». De cette manière, la « logique de la classe expérimentale » de Dewey ne peut pas remplacer ou être équivalente à la logique de la raison pragmatique qui procède depuis l'histoire (la culture) jusque dans le cœur et la psychologie (*Xinli*) de l'homme. Dewey insiste sur l'aspect opératoire de l'existence humaine, mais néglige l'aspect de l'existence d'une psychologie culturelle de l'homme. (Li Zehou, 2005, p. 20)

Ensuite, il soutient que Dewey néglige l'existence individuelle et la forme de sa psychologie :

En privilégiant les opérations pratiques et les relations d'ensemble jusqu'à constituer le tout, Dewey néglige l'existence individuelle et la forme de sa psychologie (qui constitue elle le pouvoir de l'homme). Ceci, du point de vue philosophique, revient malheureusement à perdre son identité propre, pour être réduit à des machines ayant pour seule finalité de s'adapter à leur environnement.

Enfin, selon Li, le niveau de saisie de Dewey est insuffisamment global :

La raison pragmatique ne s'arrête pas aux déterminations, agencements du contexte d'existence décrit par Dewey, qui définissent le niveau opératoire pratique du sujet, mais doit entrer dans un niveau de saisie plus global qui prend en compte le monde objectif (naturel et social) dans lequel l'espèce accumule des formes tout au long de son histoire. Ainsi, la raison pragmatique n'est pas un « empirisme expérimental » ou « la logique d'une classe d'expérimentation », mais la logique de l'existence historique de l'espèce humaine. Elle n'appartient pas au pragmatisme, mais à l'ontologie des sciences humaines.

A l'issue de ce dernier mouvement, il apparaît que 1/ Li rejette encore une fois la substance, l'apriorisme, et les universaux, 2/ Son ontologie privilégie les processus et les opérations, ainsi que les relations d'interaction, tout en notant que cela n'est pas suffisant pour définir le sujet, 3/ l'ontologie qui se dessine est une ontologie des relations internes, 4/ La structuration du sujet se constitue au gré du cumul historique (dans le temps), qui lui donne la forme d'une sédimentation, et donc d'une structuration par strates, qui sont des strates animées pouvant fonctionner comme ressorts d'éléments temporels divers. Ce type de structuralisme témoigne d'une densité ontologique assumée et conservée. La subjectivité a une dimension expérientielle que le simple sujet épistémologique n'a pas.

Résultats : caractérisation de l'ontologie révélée de Li Zehou.

A l'issue de cette enquête nous pouvons donc conclure que l'ontologie admise par Li Zehou est un réalisme structural particulariste, et même un réalisme concret structural particulariste dense.

D'autre part, nous pouvons aussi affirmer que cette orientation ontologique est incompatible avec l'idée de substance, avec tout type d'ontologie substantialiste (dualiste ou moniste), avec le réalisme abstrait, avec la possibilité des universaux, avec une ontologie qui postulerait des relations externes.

Complétion et correction

D'autre part, outre les contenus et options admises ou non par Li dans la construction de sa pensée, notre lecture nous a permis de mettre en évidence deux opérations privilégiées chez Li : la complétion et la correction. Li ne se contente pas de juxtaposer son utilisation des théories philosophiques, il les articule, les agence, en procédant à des corrections et à des complétions entre elles et aussi avec sa propre théorie philosophique. C'est ce que nous nommons : "la construction ontologique de l'épistémologie de sa pensée", et donc les ressorts épistémologiques de son ontologie.

Ainsi, nous soutenons que, dans une certaine mesure, la pensée, écrite, de Li Zehou, révèle des aspects de l'ontologie qu'il admet, principalement au niveau des relations qu'il utilise, dit voir, et pense. Nous dirigeons maintenant notre attention sur la construction de la pensée de Li, c'est à dire, dans un sens large, sur les formes que sa pensée prend, sur ses « manières » de dire, d'annoncer, sur l'architecture de son argumentation.

Dans l'utilisation qu'il opère de la philosophie, Li met à l'oeuvre des procédés de correction et de complétion inter-philosophiques, et annonce explicitement agir ainsi. Voici quelques exemples précis :

- Li corrige Kant par Marx, car les catégories de la raison sont socio-historiques, et non pas a priori.
- Li corrige Kant par Dewey, car les catégories de la raison ne sont pas a priori mais découlent de l'expérience.
- Li corrige Marx, qui néglige l'individu, par Dewey, qui le valorise, et aussi par Kant, qui définit la structure de la subjectivité.
- On peut dire qu'il corrige Dewey par la pensée chinoise, et par sa propre philosophie - l'ontologie anthropologico-historique, notamment par sa théorie de la sédimentation (qui, elle, inclut des feedback à l'intérieur du sujet), et une conception du sujet comme étant plus consistant, moins opératoire, moins clairement déterminé, et davantage guidé par ses émotions et sa sensibilité que par un raisonnement purement cognitif.

De cette manière, ce que Li fait, en construisant sa pensée, c'est emprunter à différente théorie d'une manière partielle. Li assume et utilise la partialité. Il corrige une partie d'une théorie par une autre, non pas selon la construction d'un raisonnement, mais en la remplaçant par une autre, qui est cohérente avec sa propre pensée et l'exprime, dans ce cas. C'est en ce sens que Li complète, plus qu'il ne corrige. Et ceci indique une pensée de l'inclusion, de l'imbrication et non pas de l'exclusion, qui fonctionne en donnant une priorité aux parties et non pas au tout (particularisme renforcé), et privilégie la cohérence globale, même si elle n'est pas très précise et/ou claire, par rapport à la validité stricte du raisonnement analytique, et en tous cas, ne procède pas ainsi. En observant le déploiement de la pensée de Li, on voit peu à peu apparaître une configuration très dense, utilisant des opérations et agencements de complétion, combinaison, interrelation, interaction, enchâssement, imbrication ... tissant une pensée à partir d'emprunts d'abord étrangers les uns aux autres, pour ensuite les faire fusionner dans de nouveaux concepts originaux comme celui de "sens abstrait".

Conclusion générale

L'ontologie admise par Li Zehou est un réalisme concret structural dense et dynamique, qui dans sa construction épistémologique privilégie les relations de complétion, de correction, de combinaison et admet la partialité. D'autre part, nous pouvons même annoncer que les créations ontologiques qu'il établira par la suite, témoignent d'un aspect génératif des advenances ontologiques, et de l'admission d'une très grande pluralité de contenu comme part du réel. Li en viendra même à faire des sentiments la réalité ultime et à proposer une « ontologie des sentiments ».

Ce qu'on remarque, c'est que le point qui permet de joindre toutes les options ontologiques abstraites de cette enquête, est constitué par le fait que l'ontologie de Li n'est pas une ontologie de la séparation. Et ceci est d'autant plus intéressant quand on sait que selon lui, le « manque de la tradition chinoise » c'est l'abstraction (Li Zehou, 2005, p.12). Or, il intègre l'abstraction au niveau

de la langue qu'il emploie, des procédés épistémologiques qu'il opère, mais refuse l'ontologie abstraite, au sens où il rejette toute possibilité d'existence séparée du « réel concret ». C'est donc une ontologie concrète, une ontologie du concret, et une ontologie de la concrétion.

Cela a sans doute trait aux croyances concernant le lien social, très présentes chez le peuple chinois. Et le fait qu'il élabore cette ontologie chinoise depuis une position d'abstraction par rapport à sa terre d'origine, à savoir en Amérique, est très intéressant, car c'est comme si celui-ci lui permettait d'y voir plus clair sur sa propre identité, comme si l'exil d'un penseur pouvait constituer un point de vue philosophique de fait.

Bibliographie :

Chan Sylvia, 2003, "Li Zehou and new confucianism", in John Makeham, *New Confucianism. A critical examination*, New York, Palgrave.

Chen Jiaying, 2009, « La philosophie contemporaine chinoise : à partir des mots transplantés », traduit du chinois par Frédéric Wang et Sarah Oppenheim, in Frédéric Wang dir., *Le Choix de la Chine d'aujourd'hui : entre la tradition et l'Occident*, p. 39 - 49, Paris, Les Indes Savantes.

Dewey John, 1934, *Art as experience, Later Works*, vol. 10 (1925 - 1953), édités par Jo Ann Boydston et associés, Carbondale, Southern Illinois University Press (1ère édition 1977), paperbound, 1983. Traduction française 2005, *L'art comme expérience*, traduction coordonnée par Jean-Pierre Cometti, GRAPPHIC et CICADA, Publications de l'Université de Pau, Farrago.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, dir. Ferdinand Alquié, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre à partir de la traduction de Jules Barni, 1980, Paris, Gallimard, (texte original de 1781 pour la première édition).

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, dir. Ferdinand Alquié, traduit de l'allemand par Luc ferry et Heinz Wisman, 1985, Paris, Gallimard, (texte original de 1788).

Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation par Alain Renaut, 1995, Paris, Aubier, (Texte original de 1790).

Livet Pierre, 2000, « Ontologie, institution et explication sociologique », in Pierre Livet et Ruwen Ogien dir., *L'enquête ontologique*, p. 15 - 42, Paris, Editions de l'EHESS.

Li Zehou 李泽厚, 1979, *Critique de la philosophie critique : une étude de Kant*, 批判哲学的批判 : 康德述评 *Pipan zhexue de pipan : Kangde shuping Tthe Critique of Critical Philosophy : a Study of Kant*), Pékin, Editions du Peuple, 北京人民出版社 Beijing: People's Press.

Li Zehou, 1982, *Le parcours du beau*, 美的历程, Beijing: Wenwu Press. Traduction par Song Lizeng 1983, *A Path of Beauty*, Oxford: Oxford University Press.

Li Zehou, 1986, *Je vais ma propre voie*, 走我自己的路 *Zou wo ziji de lu (Take my own path)* Beijing: Sanlian Press.

Li Zehou, 1989, *Quatre essais sur l'esthétique*, 美学四讲, *Meixue si jiang*, Traduction anglaise par Li Zehou et Jane Cauvel, 2006, *Four Essays On Aesthetics*, Toward a Global View, Lexington Books.

Li Zehou & Liu Zaifu 刘再复, 1997, "Quitter la révolution : un dialogue critique sur la Chine du vingtième siècle" 告别革命 二十世纪对话录, *Gaobie Geming: ershi shiji duitan lu*, 香港, 天地图书有限公司出版社.

Li Zehou, (2003) 2006, *Ontologie historique*, 历史本体论 (*Historical Ontology*), Pékin, Editions Sanlian, 北京三联.

Li Zehou, 2005, *Raison pragmatique et culture de l'optimisme*, 实用理性与乐感文化, (*Pragmatic Reason and a Culture of Optimism*), Pékin, Editions Sanlian, 北京三联书店.

Marx Karl, *Manuscripts de 1844*, traduction de Jacques-Pierre Gougeon, 1996, Paris, Flammarion.

Russell Bertrand, 1985 (1918), *The Philosophy of Logical Atomism*, Chicago and La Sale, Illinois, Open Court Classics, traduction française par Jean-Michel Roy, "Excursus métaphysique : ce qu'il y a" dans Russell Bertrand, *Ecrits de logique philosophique*, 1989, Paris, PUF.

Thoraval Joël, 2007, « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine », in Anne Cheng dir., *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 103 -134, Paris, Gallimard.

Thoraval Joël, « Idéal du sage, stratégie du philosophe », introduction à l'ouvrage Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, traduit du chinois par Ivan P. Kamenarovic et Jean-Claude Pastor, 2003, Paris, Les Editions du Cerf. Editions chinoises 牟宗三, 中国哲学的特质, 1963, Taipei: Student Book Company.

Zijiang Ding John, 2002, "Li Zehou : Chine Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective", in Chung-Ying Cheng and Nicholas Bunnin ed., *Contemporary Chinese Philosophy*, Blacwell.